

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
vol. LXIX, n.º 2, pp. 263-284, julio-diciembre 2014,
ISSN: 0034-7981, eISSN: 1988-8457,
doi: 10.3989/rdtp.2014.02.001

«¿Eres musulmán, judío o cristiano?» Alteridad y construcción de la diferencia en el exorcismo y el adorcismo marroquíes¹

«Are you Muslim, Jew or Christian?» Otherness and Difference
Construction in Moroccan Exorcism and Adorcism

Josep Lluís Mateo Dieste

Departament d'Antropologia Social i Cultural
Facultat de Filosofia i Lletres. Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Una de las formas más sutiles de construcción de estereotipos grupales tiene lugar a través de la representación de seres no humanos que encarnan dichas diferencias. En Marruecos los genios (*jins*) son clasificados como musulmanes, judíos, cristianos o infieles, y estas diferencias son representadas en un variado escenario de rituales tanto exorcistas como adorcistas. Tras analizar los mecanismos que generan estas proyecciones sociales en otros contextos culturales y en el propio islam, presento una tipología de los principales rituales que contribuyen a definir y reforzar un sistema de clasificaciones en el que destaca la imagen peligrosa e impura del genio judío. A partir de una comparación entre la literatura etnográfica disponible y mis datos recogidos en Marruecos y Cataluña analizo los rituales de alfaquíes que exorcizan a los genios por medio del Corán, contrastados con las ceremonias adorcistas de la cofradía Gnawa. Estos sistemas de clasificación performativos actuales son puestos en diálogo con diversas fuentes coloniales, para interrogar los vínculos históricos entre el sistema de representaciones del mundo de los genios y los cambios en la composición religiosa de la sociedad marroquí a lo largo del siglo XX, desde el impacto colonial o la salida progresiva de las comunidades hebreas hasta el crecimiento de un anti-judaísmo apreciable en los ritos exorcistas más recientes.

Palabras clave: Exorcismo, Posesión, Alteridad, Estereotipos, Marruecos, Relaciones inter-religiosas.

SUMMARY

One of the more subtle forms of construction of group stereotypes takes place through the representation of non-human beings who embody these differences. Geniuses (*jins*) in Morocco are classified as Muslim, Jew, Christian and unbeliever, and these differences are represented in a wide frame of rituals both exorcist and adorcist. After analyzing the mechanisms that generate these projections in other social and cultural contexts and within Islam, I present a typology of

¹ Esta investigación se enmarca en el proyecto «Identidades ambivalentes. Estudio comparativo de sistemas de clasificación social», MEC (HAR-2008-04582) y AGAUR-SGR-0658 (2009-2013), del grupo de investigación «Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas» (AHCISP) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Agradezco a Maite Ojeda sus comentarios sobre el texto, y a las personas que lo han evaluado, todas sus aportaciones y observaciones.

the main rituals that define and reinforce a classification system which highlights the dangerous and unclean image of the Jewish geniuses. Following a comparison between the available ethnographic literature and my own data gathered in Morocco and Catalonia I analyze the rituals of those *faqibs* who exorcise geniuses with the Koran, contrasted to the adorist ceremonies of the Gnawa brotherhood. These current performative classification systems are put in dialogue with various colonial sources in order to examine the historical links between the representations of the geniuses world and changes in the religious composition of Moroccan society throughout the twentieth century, from the colonial impact or the progressive output of the Jewish communities to the growth of a significant anti-Judaism, as we can observe in the most recent exorcism rites.

Key words: Exorcism, Possession, Otherness, Stereotypes, Morocco, Inter-religious relationships.

DIFERENCIAS HUMANAS EN EL MUNDO DE LOS NO-HUMANOS

En julio de 2007 asistí en Tánger a un exorcismo islámico, en el cual un *faqib* o especialista coránico recitaba el texto sagrado frente a un grupo de seis mujeres, acompañadas de sus familias. En una de sus intervenciones el *faqib* le preguntó a una mujer en trance por la identidad del *jin*² («genio») que la poseía. Es decir, que le preguntó al propio *jin* quién era: «*Anta muslim, jehudi aw nasran?*» («¿Eres musulmán, judío o cristiano?»). La pregunta es habitual en este tipo de rituales, y parte de una indiscutida presunción: existen *jins* musulmanes, judíos y cristianos, y los podemos identificar. En dicha escena ritual, el *jin* judío sería el que crearía más problemas. Tras identificar al *jin* judío el *faqib* se enzarzó en una lucha cuerpo a cuerpo con el *jin* que ocupaba el cuerpo de la mujer. El *jin*-la mujer se resistió con todas sus fuerzas cuando el *faqib* intentó introducir el dedo de la poseída en una botella de plástico con agua recitada, que se esparció por la sala a medida que hombre y mujer se tensionaban, el uno recitando las azoras coránicas preceptivas, intentando convertir al *jin* judío al islam, y la mujer-*jin* resistiéndose hasta desplomarse exhausta sobre la alfombra. La interpretación de esa representación amenazante de los *jins* judíos no es sencilla, visto además que la presencia judía en Marruecos, históricamente significativa hasta la salida del colectivo a Francia e Israel en los años 1950-1970, es hoy en día minoritaria; pero podemos decir que esta historia de coexistencia quedó impresa en el imaginario, y que se reconfiguró durante la segunda mitad del siglo XX a raíz del conflicto árabe-israelí, reforzando divisiones comunitarias entre musulmanes y judíos que la colonización había esencializado (Levy 2003: 369-370).

Desde entonces una pregunta me ha perseguido, y esa misma pregunta es el punto de partida de este trabajo: ¿porqué otorgar a una entidad no-humana una pertenencia y unas características que denotan diferencias sociales y rasgos religiosos, étnicos o «fenotípicos» humanos? La cuestión aquí no es sólo debatir si ese mundo no-humano es una representación del mundo humano, sino también entender que el mundo humano puede llegar a ser percibido como espejo del mundo no-humano. O cómo los humanos piensan que actúan conformados por esos no-humanos, de manera que relaciones de género, interétnicas o interreligiosas son moldeadas a su vez por dichas representaciones performativas. Estas preguntas sugieren reflexiones comparati-

² Para facilitar la lectura del texto no voy a utilizar el término árabe *jin* para referir el plural de *jin*, sino que usaré la forma *jins*.

vas, puesto que el fenómeno se halla en múltiples sociedades, pero voy a partir de unos interrogantes centrados en los rituales de posesión y en un contexto etnográfico acotado: el norte de Marruecos y las poblaciones marroquíes emigradas a Europa. A partir de un repaso comparativo de la literatura disponible, tanto colonial como postcolonial, y de ejemplos etnográficos propios³ mostraré que los rituales de exorcismo y adorcismo en Marruecos contribuyen a construir, reproducir, transmitir y transformar estereotipos e imágenes de la diversidad humana, encarnadas en las figuras de los genios o *jins*.

LOS MUNDOS NO-HUMANOS COMO METÁFORA DE RELACIONES SOCIALES

La preocupación por explicar el vínculo entre las relaciones sociales y las representaciones religiosas tiene una larga historia en antropología⁴. Pero en esta economía política de los sistemas simbólicos parece haber un déficit de explicación del porqué se han generado esas formas de diferenciación entre los tipos de no-humanos. Algunas tipologías se han centrado en relacionar los parecidos y las diferencias de esos seres o entidades no-humanas, con los propios humanos, tal y como hará más tarde Descola a partir de análisis transculturales que comparan fisicalidades e interioridades (Descola 2005).

Entre los clásicos de los estudios sobre la posesión, el trabajo de Métraux (1958) sobre el vudú haitiano resulta de especial interés porque su etnografía detalla todo tipo de proyecciones humanas en el mundo de los *loa*. Esto es, el colonialismo, las relaciones de poder y otros fenómenos históricos eran evocados por esas figuras no humanas, reflejando los modos en que los humanos se relacionan y representan sus diferencias.

Sin duda otro paso importante en la forma de concebir estas representaciones fueron las interpretaciones de la crítica feminista que remarcó las proyecciones androcéntricas de las sociedades sobre las entidades no humanas⁵. Los monoteísmos surgidos en Oriente Medio son un buen ejemplo de ello, tal y como ha revelado la propia hermenéutica cristiana. Las metáforas que proyectan la masculinidad en el Dios germinador y la feminidad en el recipiente, en la tierra en que crece la semilla (Delaney

³ Mis encuentros se concentraron en diversas entrevistas a seis alfaquíes de Tetuán, uno de Tánger, cinco en la provincia de Barcelona (Barcelona, Vic y Manresa), conversaciones con Gnawa de Tetuán, y la observación de ritos exorcistas y *lilas* (noches) Gnawa en Tetuán, entre 2009 y 2013. También he empleado notas de campo de mis investigaciones previas entre la comunidad marroquí de Manresa desde 1997 hasta la actualidad. Los *faqibs* entrevistados tenían perfiles muy variados, por edades, formación islámica, clase, reconocimiento social y ubicación espacial en la ciudad. A pesar de estas diferencias, sus retóricas sobre los *jins* son en muchos casos convergentes.

⁴ Desde Tylor abundan tipologías como las de Swanson (1960) o Wallace (1966), que distinguía entre religión chamanística, comunal, olímpica y monoteísta. A pesar del sesgo evolucionista de estas clasificaciones resultan interesantes sus intentos de vincular las diversas formas «religiosas» con las formas de organización social, siguiendo la estela de Durkheim; esto es, que las ideas religiosas son un reflejo de la estructura social de la sociedad (Llobera 1999: 116).

⁵ La discusión del Dios androcéntrico ya aparece en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) (Egan 1993).

1991), estarían no solamente instaladas en la sociedad indo-europea sino también en los modelos teóricos de los analistas, tal y como demostró el debate sobre el nacimiento virgen y la supuesta ignorancia de la paternidad entre los aborígenes a finales del siglo XIX (Leach 1969). A estas reflexiones sobre el género divino debemos sumar también los movimientos afro-americanos estadounidenses que discutieron el «color» de Dios, cuya negritud fue reclamada, tanto por cristianos (Calhoun-Brown 1999), como por musulmanes de la «Nation of Islam» (Ansari 1981). De hecho, el fenómeno de las proyecciones humanas no es exclusivo de las sociedades «animistas» o de los cultos de posesión y sus respectivos panteones, sino que también lo hallamos en la religiosidad cristiana. Una antropomorfización básica está bien presente en los cultos marianos y en las apariciones en torno a los visionarios. La humanización de la presencia divina es representada también en las iconografías materiales (estatuas, pinturas) de la Virgen, Jesucristo o de santos, que incluso llegan a generar sustancias corporales a imitación humana, como sangre, sudor y lágrimas (Christian 2012).

Autores como Lambek (1980) han remarcado que la posesión no es sólo un acto de «representación» sino una producción de conocimiento fruto de interacciones cotidianas entre poseídos y terapeutas. De manera que la proyección de diferencias humanas en el mundo de los no-humanos no es un mero acto clasificatorio, sino que es también un acto performativo, en el sentido que genera efectos corporales y «morales», y se retroalimenta de las relaciones sociales en las que fluye. Esta idea será sumamente útil para analizar las representaciones marroquíes.

La posesión es un fenómeno que ofrece a la persona poseída la posibilidad de encarnar una alteridad y es en sí una representación del mundo, donde los genios son un doble de los humanos (Gibbal 1992: 8). En estos procesos, algunos autores han encontrado situaciones muy elocuentes que evocan tensiones interreligiosas, como las que he explicado sobre Tánger. En Lahore (Pakistán) Khan (2006) analizó el caso de una familia suní que convivía con *jins* de ese mismo grupo religioso, con los que dialogaba a través de una de las niñas de la casa, y que les protegían de las amenazas de otros *jins* que encarnaban cualidades atribuidas a los chiitas. Aquí los *jins* ilustraban las tensiones cotidianas que se estaban desarrollando entre las comunidades religiosas de la zona en los años 1990. La posesión y el universo de los genios constituye, por tanto, un auténtico mapa de cambios históricos y de relaciones entre grupos, como en el sistema de clasificación de los tipos de espíritus swahili (Giles 1995: 97). Aunque los swahili distinguen diversos orígenes étnicos para los genios (árabes, somalíes, masai) se imponía una clasificación religiosa entre genios musulmanes y «paganos». También en Zanzíbar la población proyecta en los espíritus *Masheitani ya rubani* ideales árabes de respetabilidad, en contraste con los *Masheitani ya rubamba* que evocan lo africano específico, y especialmente con los espíritus que se identifican con colectivos marginales vinculados a la esclavitud (Larsen 1998: 132).

Otros casos etnográficos muy ilustrativos del África oriental conciernen a los cultos *zar* de Sudán, donde estos genios reflejan los modos humanos de representarse a sí mismo y a los extranjeros (Boddy 1989: 275-300). Los *zar* son articuladores de alteridad, de outsiders y de extranjeros que han devenido históricamente significativos (Kenyon 1995: 111): los *derwish*, espíritus que representan al sufí Abdelqader Jilani, introductor mítico del islam en la zona; espíritus *pashawat* que representan a los egipcios y otomanos que administran el país durante el período otomano y anglo-egip-

cio; los *khawajat*, que simbolizan a los oficiales y comerciantes blancos europeos; o los *habbash*, presentados como espíritus etíopes sirvientes de otros espíritus, que llegaron al país coincidiendo con diversas masacres en sus lugares de origen. Todos estos trabajos muestran el carácter dinámico de los sistemas de clasificación, que incorporan cambios sociales como la inmigración de nuevos colectivos.

Los grupos humanos suelen marcar sus fronteras a partir de normas endogámicas o intercambios regulados que se definen en torno a la sexualidad. No es casual, por tanto, que las relaciones sexuales entre humanos y no humanos puedan constituir también un espejo de esos mecanismos sociales. Mageo (1996) insistía en pensar la posesión como un lenguaje que expresa problemas sociales e históricos, tal y como mostró en el análisis de una chica poseída en Samoa por diferentes espíritus; un espíritu femenino que encarnaba valores de la moral samoana cristiana, y otro espíritu, un marino extranjero que murió en la zona durante la II Guerra Mundial, que representaba la moral sexual más laxa y la propia de la cultura colonial; de manera que la posesión incorporaba en la persona la tensión social entre dos formas de concebir el mundo y la sexualidad (Mageo 1996: 73). Rothenberg (2004: 96) ilustró tesis parecidas mostrando cómo en un pueblo de frontera entre Israel y Palestina, las mujeres palestinas encarnaban las relaciones palestinas-israelíes con el lenguaje de los *jins*. La posesión de dichas mujeres por genios judíos constituía una metáfora de los temores del grupo a ser dominados por los israelíes.

En ocasiones, esas representaciones devienen una historia social inscrita en el mundo de los espíritus. La teoría de la mimesis resultó especialmente reveladora para mostrar estos procesos durante el período colonial. El propio Métraux, sin plantearlo en estos términos, mostró también que los *loa* haitianos eran un espejo de clasificaciones étnicas, geográficas y diversos procesos de aculturación (Métraux 1958: 75-76, 82). Autores como Stoller (1995) mantienen a partir del caso de los Hauka que el grupo de posesión toma, como observara Rouch, elementos de la cultura dominante, en este caso la cultura inglesa colonial, como estrategia de adaptación y dominación de la situación. Pese a las críticas de Boddy (1994) al instrumentalismo de este tipo de enfoques, los factores políticos juegan un papel muy importante en muchos de estos cultos de posesión, bien sea para resistir o para adaptarse a la situación colonial. Los Hauka desarrollaron una mimesis de la cultura dominante, adoptando en el ritual y en el propio panteón de espíritus no sólo los gestos, los movimientos corporales o los uniformes coloniales sino también sus formas de organización burocrática (Stoller 1995: 121-122). La hipótesis de la mimesis resulta sumamente útil para explicar expresiones culturales surgidas en el marco de relaciones de poder y contextos de dominación, y de situaciones de importante cambio social. Sería interesante indagar en el caso magrebí para contrastar si las nuevas formas de expresión religiosa y política que se desarrollan a lo largo del siglo XX albergan estos elementos externos inseridos en manifestaciones locales de manera mimética. Voy a citar aquí el caso etnográfico del santuario de Buya Omar, estudiado por Naamouni (1995), a modo de ejemplo. Se trata de un santuario que acoge a decenas de personas poseídas y que esperan turno para que su caso sea juzgado en un tribunal invisible compuesto por santos y *jins*. Esta terapéutica judicial refleja un universo socio-político, el mundo judicial, proyectado en el imaginario simbólico de la población. El tribunal está compuesto por santos y *jins*, y el poseído presenta su caso, en el cual el *jin* tiene derecho a expo-

ner las causas que le han conducido a la posesión del humano, normalmente porque el humano ha perjudicado o ha alterado de algún modo la vida del *jinn*; o bien, porque ha sido enviado por alguien que ha realizado magia. Algunos de sus elementos rituales presentan rasgos de mimetismo adoptados del sistema judicial introducido durante la colonización. De hecho el paciente que accede a esta información en estados de trance o en sueños se sumerge en un complejo de jerarquías de tribunales, como en el mundo moderno, en uno de los cuales entrará su caso; lo más remarcable es que en este universo imaginario existe un especialista que asigna el tribunal. Se trata de un santo conocido como *mul douassa*, el responsable de los dossiers de los enfermos. Naamouni (1995: 105) observa que se trata de una figura tomada del colonialismo francés que no existía en el sistema local, y que ha pasado a formar parte de este sofisticado tribunal invisible. La forma burocrática de catalogar la información también resulta destacable, dado que en ese ritual judicial se toma el nombre, la tribu y otros datos correspondientes a la persona. En su etnografía del santuario de Ben Yeffu (Marruecos), Maarouf también remarcaba que dicho espacio era una especie de copia del aparato de dominación política del *makhzen* (estado). Los santos y los *jins* reproducen relaciones de dominación o de represión, como la ejercida sobre los *jins* esclavos disidentes (Maarouf 2007: 112), y que nos recuerda pautas sociales de sumisión en la esfera política y religiosa (Hammoudi 1997). En los sueños o en los trances, los *jins* son presentados como *mekhaznis*, esto es, como policías servidores del Estado, y hasta protectores del rey. El proceso de proyecciones entre el mundo humano y el mundo invisible es muy similar al expuesto sobre Buya Omar, ya que en Ben Yeffu también se detiene, retiene o juzga a los *jins* (Maarouf 2007: 104).

CLASIFICANDO A LOS *JINS*

How closely the gnûn imitate men, is shown by the fact that in countries where there are sultans or kings, as in Morocco and India, each nation of gnûn also has its sultan or king. (Westermarck 1899: 265).

En Marruecos los *jins* son seres reconocidos por el islam textualista y un elemento central de las tradiciones orales⁶. En relación a los humanos los *jins* guardan una relación dual: comparten un gran número de rasgos con ellos; pero también presentan características que son una inversión del mundo humano. En este sentido, simbolizan inversiones estructurales relativas al espacio (viven en lugares y casas abandonadas por humanos), el tiempo (seres nocturnos) o la comida (beben sangre y comen carne cruda)⁷.

Debemos a Westermarck una de las principales compilaciones de estos sistemas de clasificación, donde los *jins* se organizan por tribus y se identifican según sexo, pertenencia religiosa o colores. De manera que los *jins* no tienen individualidad, sino

⁶ La literatura sobre los *jins* es abundante, pero el estudio de Westermarck (1926) continúa siendo el trabajo de referencia. Para un ejercicio comparativo sobre las definiciones de los *jins* y la construcción de identidades en el mundo árabe-musulmán, véase Lebling (2010), Driessens (2008) y Fartacek (2010).

⁷ Véase Simenel (2010) para un análisis de estas inversiones entre los Ait Ba Amran, en Sidi Ifni.

que las características son las propias de su grupo. Era tal la diferenciación entre esos tipos de *jins* que cada grupo solía atacar a los humanos en unos días determinados (Westermarck 1899: 257). De este modo el especialista podía determinar de qué *jin* se trataba, preguntando a la víctima en qué día le entró el genio. Aquí Westermarck citaba el caso de los Gnawa, que no había podido observar directamente. Su comentario era plenamente acertado, puesto que los Gnawa distinguen a los *jins* por colores, y en el ritual los adeptos se visten o cubren con ropa del color correspondiente a cada *jin*. Westermarck refería que cada grupo de *jin* atacaba en condiciones específicas distintas. Dicha teoría venía recogida en un libro que le proporcionó un letrado de Bani 'Arus:

According to a manuscript which was given to me by a magician belonging to the tribe Ební 'Arús, the Sunday gnûn will attack a man if he wash himself whilst perspiring; the Monday gnûn, if he walk on ashes at night; the Tuesday gnûn, if he walk on blood; the Wednesday gnûn, if he walk in a watery place; the Thursday *jins*, if he tread upon them in the dark; the Friday gnûn, if he walk in dirt; the Saturday gnûn, if he go out at night in a state of perspiration (Westermarck 1899: 259).

Cada tipo de *jin* tendría sus días preferidos de intromisión; es evidente la coincidencia entre el día y las características socio-religiosas proyectadas en los genios. Según Westermarck, los musulmanes atacan los viernes, los judíos lo hacen el sábado y los cristianos hacen lo propio en domingo (Westermarck 1926 II: 275)⁸. Posteriores etnografías indican la permanencia de estas clasificaciones religiosas, como las del santuario de Ben Yeffu, donde los sanadores distinguen, de acuerdo con el texto coránico, dos grandes tipologías de *jins*: los *rabbani* (del Profeta Muhammad) y los *shaytani* (demoníacos), que a su vez se pueden dividir en creyentes (*mu'minin*) y *faqibs*, y en judíos (*jebudi*) e infieles (Maarouf 2007).

Para un clásico de la etnología colonial francesa como René Basset, los genios constituían una especie de metáforas de la historia magrebí. Basset refería muy acertadamente la interacción entre humanos y *jins* como una relación de vecindad, y por eso recordaba que los *jins* corrieron la misma suerte que sus vecinos en los procesos políticos de la historia. Así sucedió en el proceso de islamización cuando los genios árabes se impusieron a los genios bereberes: «La soumission de l'Afrique du Nord fut en même temps l'asservissement de ses génies; le Dieu de l'Islam leur imposa ses potentats comme aux hommes [...]» (Basset 1920: 92)⁹.

El mismo autor indicaba, como nuestro en este trabajo, que podemos observar los cambios sociales a través del modo de figurar las agrupaciones de *jins* y sus relaciones. En su caso, Basset refería los procesos de islamización, en los cuales los genios locales pierden su particularidad. Se encuentran «sous la garde de quelque représentant du nouveau pouvoir musulman» (Basset 1920: 96), dándose el caso además de que estos representantes sean incluso «anciens génies convertis». Basset indicaba de este modo una especie de «aculturación» de los *jins* bereberes por los genios

⁸ En Sudán, los *zar* cristianos también entran en los cuerpos en domingo (Kenyon 1995: 114).

⁹ El proceso es muy similar a otros contextos como el Sahel. Allí, el proceso de expansión del islam sobre los cultos previos es representado en el mundo de los genios, como señala Gibbal (1992: 9) sobre los Ghimbala de Mali: los genios negros (*gangi bibi*) son paganos, y los genios blancos (*gangi koré*) son musulmanes.

extranjeros de clase superior, que les convirtieron al islam. No podemos olvidar aquí el pro-berberismo de la etnología colonial francesa, que a su vez se proyectaría en el mundo de los *jins*. Esto es, no sólo los «indígenas» proyectan sus ideas en los *jins*, sino también los europeos. Los genios locales son pues islamizados y domesticados, sometidos al poder de Sulayman, o de los santos como Abdelqader Jilani, dueño de los *jins*, a quien se consagran santuarios y grutas (Basset 1920: 99). Así interpreta igualmente uno de mis interlocutores el peso de Muley Abdelqader Jilani entre los Gnawa. Gran conocedor de Jilali y Gnawa, e hijo de una *muqaddima* de la cofradía Qadiriya en Tetuán, Hassan insiste en que los Gnawa vistieron sus ritos pre-islámicos con el manto de Muley Abdelqader, que los islamizó¹⁰.

El mundo de los genios también había encarnado a lo largo de la historia la representación de enemigos externos que acarreaban catástrofes naturales o incluso enfermedades, como sucedió con las epidemias de cólera de finales del XIX. En Tetuán, las amenazas que sufre la ciudad desde la guerra de 1859 generaron diversas interpretaciones en este sentido. Merece la pena reproducir aquí un texto escrito por Tuhami Wazzani, un prolífico personaje tetuaní que combinó tradición y modernidad, nacionalista reformista y seguidor de una visión sufi en una época que contraponía ambas perspectivas. Entre sus trabajos costumbristas citaré un artículo titulado «La guerra que los «yenn» declararon a los tetuaníes», publicado en el diario *Al-Anis* en julio de 1949¹¹:

Las devastaciones por las que pasó Tetuán tuvieron su origen en que los genios dominaron a las personas; si, por el contrario, son éstas las que someten a aquéllos, la ciudad se puebla. Entre los genios los hay musulmanes, judíos y cristianos, pero nunca politeístas. La mayoría de los que habitan Tetuán, así como sus alrededores, son musulmanes y tienen sus colonias judías y cristianas. Cuando luchan contra las personas lo hacen unidos bajo la «Liga de Genios», y si existe una tregua en las hostilidades, entonces la vida individual sigue su ritmo.

La relación de los santos con los *jins* deviene también una proyección de las nociones de autoridad y organización del poder en los barrios tetuaníes¹²:

Las domésticas poseídas por los «yenn» conocen a los que residen en la Fuente Grande, Fuente Chica, Ain el Mesaur y fuentecilla de Sidi Abdelkader At-Tabbi, Delegados de Muley Abdelkader en esta Zona Jalifiana, es decir, equivalente al cargo de jalifa entre personas, y tiene a su vez, entre los demás santones, caídas para los «yenn». En cada zona, lugar, barrio o callejón, existe un grupo de éstos, sometidos a la autoridad directa de quien representa la del «Sultán as Salihin» y sultán de todos los genios, Muley Abdelkader el Yilali, de quien la sola mención de su nombre es suficiente para hacer que aquéllos se esfumen «como desaparece en el agua la sal».

Wazzani también refiere el ataque de los *jins* judíos en sábado, que analizaré en la siguiente sección, y sus demandas específicas, al encarnizarse sobre víctimas musulmanas, de ofrecerles éstas sacrificios con alimentos propios de los judíos marroquíes:

¹⁰ Conversaciones en Tetuán, abril de 2012.

¹¹ En T. García Figueras, s.f. *Miscelánea*, tomo 88, *España en Marruecos* (Biblioteca Nacional, Madrid).

¹² Para una comparativa, véase los trabajos de Rachik (1992) o de Maarouf (2010) sobre Sidi Chamharuch, concebido como sultán de los *jins* —aunque en realidad tiene un estatus ambivalente, ya que las leyendas lo presentan como humano.

El «yenn» judío acostumbra a excitarse los sábados, y elige por víctima a un musulmán o musulmana, generalmente esclavos. Estos han de preparar a los genios la «sejina» —guiso que suelen comer los sábados los hebreos— y servírselo el día que dedican a «Ad Dardaba».

ALTERIDAD Y *JINS* JUDÍOS

La historia magrebí se caracteriza por una larga interacción entre judaísmo e islam. Además de abundantes elementos comunes en sus pilares cosmológicos, tenemos constancia de sus transferencias de conocimientos. Y pese a la posición subordinada del judaísmo bajo la condición de *dhimma* (protección) y las persecuciones repetidas a lo largo de la historia (Kenbib 1994), existía un flujo de artes y técnicas de magia transferidas, y sobre todo de espacios rituales compartidos como los santuarios, con prácticas rituales en que musulmanes y judíos todavía hoy en día recurren al poder de sus propios santos o a los ajenos (Ben-Ami 1990; Levy 2003: 374). Las comunidades judías y musulmanas de Marruecos también han ido compartiendo a lo largo de la historia concepciones de la posesión muy similares, así como las propias formas de exorcismo, llevadas a cabo por rabinos, de un modo similar al de los *faqih*s, tal y como mantiene Bilu, salvando las distancias (1980: 29).

Desde el lado musulmán, que es el aquí analizado, podemos pensar que también se ha generado aquello que I. W. Lewis definía como el temor del grupo hegemónico a las formas mágicas o potencialmente amenazadoras del grupo subordinado¹³: el poder de su magia, o los propios *jins* judíos. En conversaciones informales sobre la magia, marroquíes musulmanes aseguran que la potencia de los judíos en estas artes es mucho más poderosa y peligrosa. Este tipo de manifestaciones las he escuchado tanto en Marruecos como en Cataluña, y varios de los *faqih*s entrevistados reconocían también este poder¹⁴.

El siguiente análisis se centra en las representaciones musulmanas, y no en las judías, sin que ello niegue dicha agencia, tal y como muestra Levy (2003) entre la minoría judía remanente en Marruecos. Sea como fuere, los estereotipos musulmanes sobre los judíos se articulan también a través de visiones cotidianas de genios judíos, tanto en zonas urbanas como rurales. Sirvan como ejemplo estas notas sobre el Rif central que agradezco a Nieves Muriel,¹⁵ y que recogen algunos de los peligros atribuidos a los *jins* judíos en un espacio rural:

¹³ Aquí Lewis refiere otras situaciones paradigmáticas, sociedades pluriétnicas en que los dioses-espíritus de los dominados son concebidos como una amenaza por parte de los grupos dominantes (Lewis 1989: 104), como ya mostrara Gough (1958) con los Nayar, y el temor de las castas altas hacia los espíritus ancestrales de las clases bajas. Véase también Caro Baroja, sobre esclavos, majarreros y mujeres en el Sáhara (1990: 271).

¹⁴ Los temores del pasado se confunden ahora con recelos más recientes generados en torno al conflicto árabe-israelí. La siguiente anécdota, que debo a Carlo Capello, fue recogida en Casablanca (abril de 2003). Según su informante, los servicios secretos israelíes del Mosad obtienen su extraordinario poder de los pactos y colaboración con los propios *jins* judíos. En el escenario palestino-israelí, muchos palestinos también están convencidos de que los rabinos envían a sus *jins* en misiones políticas de desestabilización (Rothenberg 2004: 99).

¹⁵ Notas de su diario de campo en el Rif central.

Para Mustafa, un *jin* judío es muy peligroso, «porque tienen mucha fuerza, mucha rabia»; según un *faqih* los *jins* judíos son peligrosos «porque conocen muy bien el árabe y se defienden de la fuerza-potencia de las palabras»; para Abdellah, «son muy peligrosos porque hacen que te olvides del misericordioso, de tu religión». Radia, en fin, vio un día un *jin* y supo que era judío porque llevaba kipá.

A continuación mostraré cómo se ha configurado esta alteridad judía en el imaginario musulmán de los ritos exorcistas y adorcionistas. Escribía Westermarck que «es el jin judío el que ataca a la gente que tiene miedo» (Westermarck 1926 II: 273). En realidad, esta caracterización es común a los peligros atribuidos a los otros tipos de *jins*. Es muy significativo que se atribuya a los *jins* la capacidad de atacar a los más débiles, tal y como me han observado la mayoría de marroquíes entrevistados en Marruecos y en Cataluña¹⁶. En este sentido, la relevancia de los *jins* adopta también una connotación moral, puesto que los espíritus se ceban con aquellos que no tienen fe o que pasan por una situación difícil.

Igualmente relevante es la vinculación entre los ataques de *jins* y el hecho de cometer adulterio. Los *jins* atacan a personas que van solas por la noche y el mito de la *jinniyya* (un *jin* mujer) 'Aisha Qandisha consiste precisamente en la relación de esta peligrosa figura con un hombre, al que tienta y engaña, hasta llegar incluso a matarlo¹⁷.

En este análisis de los ataques de los *jins* sobre las personas que cometen faltas morales, Westermarck recogía las siguientes historias orales en la cabila de Anjera y referentes a los *jins* judíos:

A person who drinks alcohol, a boy who prostitutes himself, and a grown-up man who practices passive pederasty, will always, both in this world and the next, wash his face with the urine of Jewish jnūn (Andjra) (Westermarck 1926 II: 272).

Este ejemplo de Westermarck merece diversos comentarios: expone que una serie de prácticas como el alcoholismo, la prostitución y la homosexualidad pasiva son impuras en el universo simbólico musulmán¹⁸; y que por ello el castigo atribuido a comportamientos inmorales se identifica con los orines (sustancia impura) de *jins* judíos, de manera que lo judío también es asimilado por analogía a lo impuro¹⁹. En este tipo de casos la práctica de un acto impuro como la homosexualidad puede llegar a ser atribuida a un *jin*. El doctor Mauchamp, asesinado durante los disturbios de Marrakech en 1907, refería el siguiente caso: «À Marrakech, un homme croyait être possédé de nuit par un diable pèderaste... Il souffrait d'hémorroïdes » (Mauchamp s.f.: 191).

¹⁶ Se trata de personas cuyo cuerpo se halla en un estado impuro, por prácticas sexuales o alimentarias prohibidas. En estos casos el *nafs* o alma animal se impone a la razón o *'aql*.

¹⁷ Vinculada a cofradías y santuarios (Crapanzano 1973), en la práctica los relatos sobre 'Aisha están difundidos por todo Marruecos y presentan muchas variantes locales (Claisse-Dauchy y de Foucault 2005).

¹⁸ Se trata de prácticas incluidas en la categoría de *zina*. Es relevante que Westermarck realice la distinción sobre la homosexualidad pasiva, recogida por la lengua árabe, y que tiene que ver con una identificación del rol pasivo con la feminidad, en contraste con la posición homosexual activa (Dialmy 1999).

¹⁹ Autores como Maarouf (2007: 120-121) también han observado esta imagen negativa de los judíos proyectada en el mundo de los *jins*.

Cuenta también Westermarck haber visto en Marrakech cómo los Gnawa hacían comer basura al enfermo, en sábado, que es cuando aparecen los *jins* judíos (Westermarck 1899: 257). En una entrevista a un *faqih* de Larache que ejercía de imam en una mezquita de Cataluña empecé a atar cabos sobre esta forma de expresar las impurezas y las diferencias religiosas en el mundo de los *jins*. Según el conocimiento popular marroquí los *jins* ocupan espacios impuros y tenebrosos, como baños, *hammam*, mataderos, cuevas, etc. La observación del *faqih* al respecto no nos debe pasar por alto: «En estos espacios impuros nunca hay *jins* musulmanes; claro, para ellos es impuro; por ello quienes habitan estos espacios son *jins kuffâr* (“infieles”)».²⁰

En realidad, pues, lo que dicho *faqih* nos está explicando es su forma de clasificar a los humanos y cómo esta clasificación se vincula a nociones de pureza-impureza de los cuerpos, que de hecho llenan de contenido la propia definición de religión (Mateo Dieste 2010: 81-134). La mayoría de *faqih*s entrevistados coincide en atribuir también el ataque de un *jin* o *jinniyya* a un descuido moral o corporal que subvierte la condición de pureza de la persona afectada²¹. Por eso, en los casos de posesión la domesticación del *jin* puede pasar por su conversión o su sumisión al islam, obligándole a pronunciar la declaración de fe o *shabada* (Rothenberg 2004: 83). Cuando el *faqih* de Tánger con el que he empezado este artículo intentaba reducir al *jin* judío, su objetivo era convertirlo al islam, domesticarlo y controlarlo; de ahí que una de sus técnicas consistiese en hacer repetir la *shabada* a la mujer poseída. En este sentido, la islamización es un proceso clave. Y no es de extrañar, por tanto, que los procesos contemporáneos de reislamización se expresen también a través del mundo de los *jins*. En relación a este tema Westermarck ya observaba que los *jins* musulmanes o creyentes (*mu'minin*) eran percibidos por la población marroquí de un modo bien distinto:

The mûminîn, or Muhammadan jnûn, are of course the least dangerous. I heard at Fez that they are to be feared only by those who tread upon them or who pour hot water or throw fire into the qâdûs, or water-drain, where the mûminîn perform their ablutions, or who make water in it. They may, moreover, act as ministers of justice by punishing persons who transgress the religious law. But they can easily be induced to leave their victims by some passages from the Koran written by a fqî, or by a visit to a saintly shrine (Westermarck 1926 II: 275).

En el ejemplo de Westermarck se remarca esta dimensión de control social proyectada en los *jins*. Éstos castigan a quienes transgreden la ley islámica y rompen con sus preceptos de pureza, esto es, de ritualidad corporal. La referencia del agua hirviendo es también muy significativa. A lo largo de varios años he recogido diversos relatos de marroquíes sobre experiencias en cuartos de baño tras haber lanzado agua caliente por los desagües. La explicación dada por un joven marroquí a este fenómeno es extremadamente ilustradora. Según él, la lógica es que los *jins* se molestan con el agua caliente, pero no durante todo el día, sino entre el anochecer y el alba, que es cuando se supone que ellos realizan sus abluciones²².

²⁰ Entrevista 10/04/2008, Manresa.

²¹ El ulema de Tetuán pone como ejemplo más significativo la desnudez, que puede tentar al *jin* a entrar por el ano.

²² Notas de campo, 10/05/2001, Manresa.

REPRESENTACIÓN DE DIFERENCIAS GRUPALES EN EL CUERPO EXORCIZADO

Uno de los métodos para domesticar, expulsar o eliminar a los *jins* que entran en el cuerpo de las personas es la recitación coránica realizada por un *faqih* y acompañada de diversos rituales²³. Los *faqih*s entrevistados nos explican el funcionamiento de sus técnicas de diagnóstico. Antes de tratar las aficciones psicósomáticas el *faqih* intenta determinar la casuística de dichas aficciones, y descartar si se trata de aficciones estrictamente físicas o si bien se trata de la acción de un *jin*, de magia (*sibr*) o del mal de ojo (*‘ayn*). A continuación, su investigación sobre el cuerpo del cliente se centra en determinar la identidad del *jin* que ha poseído a la persona. Existen múltiples métodos y sólo me ocuparé aquí de las fórmulas defendidas por los seguidores de una ortodoxia ajustada al Corán o la sunna, que excluyen los métodos no letrados usados sobre todo por las videntes (*shuwwafa*), por establecer relaciones clientelares con los *jins*. De hecho, uno de los resultados más remarcables de la investigación entre los *faqih*s era la repetición de una retórica ortodoxa que ridiculizaba aquellas prácticas rituales tildadas de «superstición» (*sha’wada*), porque supuestamente no actúan en base al poder de Allah y el Corán. De manera que esta retórica era compartida tanto por los *faqih*s de más alta formación como por aquellos que recurrían a métodos poco ortodoxos a los ojos de otros, como los amuletos.

Los *faqih*s consultados, así como los tratados sobre exorcismo y recitación con fines curativos (*roqya*), recurren a una serie de indicadores para definir al *jin*. En el exorcismo coránico el *faqih* entabla un diálogo con la persona poseída para identificar al *jin*, a qué grupo pertenece, si es musulmán, cristiano y judío, su nombre, y su sexo. El cuerpo del poseído es un primer indicador usado por el *faqih*, que analiza sus signos externos, como el color de la piel o la forma de los ojos. Si el *faqih* determina que el cuerpo contiene un *jin*, a continuación procede a preguntar por su nombre, sexo, religión, las razones de haber ocupado el cuerpo del humano, si es un sólo *jin* o si son varios, si está a las órdenes de un mago y en qué parte del cuerpo se halla instalado. El *faqih* se sitúa frente a la persona, coloca su mano derecha en la frente del cliente, y procede a un diálogo: «¿Cómo te llamas? ¿Eres musulmán? ¿Eres judío? ¿Eres cristiano?...»²⁴.

Una de las fases centrales en esta identificación es la determinación de la religión del *jin*. El nivel de peligrosidad dependerá de su proximidad al islam. De ahí que el *jin* musulmán sea concebido como menos nocivo que el no musulmán; el *jin* musulmán será más domesticable, porque será más temeroso del Corán y sus poderes. En cambio los *jins* cristianos, judíos e infieles son más difíciles de expulsar, de manera que las crisis más graves son interpretadas como una consecuencia de esta alteridad amenazadora²⁵.

²³ Para un panorama general del fenómeno, véase Aouattah (1993). Sobre los ritos y sus usos más recientes en Europa, véase Hoffer (2000) o Khedimellah (2007); para el caso específico de Marruecos, Spadola (2007, 2009, 2014) y González Vázquez (2010), para el noroeste de Marruecos y los ritos entre mujeres.

²⁴ Frase citada por todos los *faqih*s entrevistados, y recitada en nuestra presencia en tres rituales de *roqya*. En uno de los casos, el *faqih* me hizo pronunciar la *shabada* o declaración de fe y me cubrió con agua protectora bendecida por la recitación.

²⁵ «Les marques des pathologies et des souffrances les plus réprouvées socialement deviennent les stigmates de la présence de *jnoun* infidèles [...] Les *jnoun* non musulmans paraissent représenter

Los casos que he observado en Tánger, Tetuán y Cataluña responden también a esta lógica explicativa: las convulsiones, resistencias y batallas más duras proceden de cuerpos a los que se les atribuía un *jin* no musulmán, especialmente judío²⁶. Un *faqih* de Tetuán remarcaba que uno de sus casos más complicados se debía precisamente a esta naturaleza judía, por tratarse además de un «*amir* (príncipe) de los (*jins*) judíos». En ocasiones, comentan tanto éste como otros *faqibs*, que la persona poseída puede hablar en hebreo, aunque en la sesión presenciada se produjo otra situación comunicativa digna de resaltar, puesto que la mujer poseída era una rifeña emigrada a España, y mi acompañante marroquí traducía frases del árabe al castellano para que la mujer/*jin* entendiera al exorcista, que no hablaba rifeño.

Tras identificar la identidad del genio, el *faqih* exorcista debe intentar atraerle hacia el islam. Si el *jin* se niega a salir del cuerpo, el *faqih* continuará leyendo el Corán, utilizando diversas técnicas, como la recitación sobre agua, que será ingerida o rociada sobre la persona, o el recurso a inciensos, golpes de vara o aplicación de calor. Durante el ritual será preciso recitar las azoras que más daño infligen a los *jins*²⁷. Estas azoras describen la idea del castigo, el infierno y elementos vinculados al fuego. De manera que la acción de la recitación abrasa al *jin* en el cuerpo del poseído, aunque existen técnicas menos agresivas, como la que nos contó un ulema que prefería debilitar al *jin* a partir de un cambio en la dieta del enfermo, acompañado de una verdadera reislamización de su vida cotidiana, cumpliendo estrictamente con las oraciones y la purificación de su cuerpo. Pero la eficacia simbólica del exorcismo gira sobre todo en torno al efecto de la palabra: mientras la recitación provoque reacciones en el cuerpo del poseído, ello indica que el *jin* todavía no ha salido del mismo; la recitación es una provocación, es el vehículo de una autoridad moral que se quiere imponer sobre el cuerpo-*jin*. Y es la expresión de una eficacia textual encarnada por hombres que actúa especialmente sobre cuerpos de mujeres; no es baladí resaltar que en los casos observados, la mayoría de clientes de los *faqibs* (siempre hombres) son mujeres, a las que los primeros atribuyen faltas morales, menor religiosidad o características físicas que atraen a los genios, como la sangre menstrual: «La mayoría de mujeres que me visitan vienen por una cuestión muy concreta: por la regla, por la sangre, los *jnun* beben sangre y encuentran un gran placer en ello»²⁸.

Es importante destacar que estas prácticas exorcistas también tienen su efecto fuera del propio escenario ritual. La cultura oral difunde y transmite estas experiencias, que devienen un modo de construcción de la alteridad no musulmana. Pero esta producción tiene lugar justamente en un período, desde finales del siglo XX, en que los actores religiosos de la reislamización atribuyen los problemas sociales a una dejadez

les doubles des malades, les images d'un autre soi à anéantir, comme si l'apparence de soi dans un miroir prenait celle d'un autre, un inconnu, un étranger, et qu'à la vue de ces différences naissait la volonté de le faire disparaître en l'exorcisant» (Aufauvre 2009: 100-101).

²⁶ Maarouf observó similares reacciones en Ben Yeffu, donde los *yebudi* son los *jins* más peligrosos, los más difíciles de expulsar porque no tienen palabra y se requiere su juramento hasta siete o más veces (Maarouf 2007: 102-103). También en Ben Yeffu, un *faqih* explica a Hermans (2007: 105-108) que los *jins* judíos son los más difíciles.

²⁷ *Ayat al-kursi* (2), *ya sin* (36), 37, azora del humo (44), azora de los *jnun* (72), 59:21-24, 87 y 104.

²⁸ Mi traducción del árabe. *Faqih* de Tetuán, 21/05/2010.

religiosa. La moraleja del ritual es que los *jins* sólo invaden los cuerpos de los distraídos que les han molestado y de todos aquellos que se alejan del islam o que no cumplen con sus preceptos. Esto es, a más rezo y purificación, menos riesgo de ser atacado por los *jins*²⁹.

Por ello se puede afirmar que los rituales emergen con fuerza también en situación migratoria, puesto que los peligros y tentaciones son mayores en un contexto no musulmán, y los factores de la alteridad siguen expresándose en la forma de clasificar a los *jins*. Los *faqibs* que practican los rituales en Cataluña tienen también entre sus principales clientes a mujeres, sobre todo jóvenes y recién llegadas, y los principales problemas que me citan refieren asuntos sexuales vinculados a la pareja. El *jin* encarna y proyecta incertidumbres y expresa cuestiones vinculadas a unas nuevas relaciones sociales, aunque a menudo los contactos estivales y transnacionales contribuyen a la construcción de la posesión por el *jin*. Uno de los casos que he podido seguir a lo largo de varios años es el de una joven rifeña, casada y con dos hijos, con fuertes depresiones y mareos, atribuidos a un *jin* enviado por técnicas de magia durante un viaje estival a Marruecos, según su familia, por algún pariente envidioso.

REPRESENTACIÓN DE DIFERENCIAS GRUPALES EN EL CUERPO ADORCISTA

Siguiendo la clasificación de De Heusch (1971) entre rituales exorcistas y adorcistas, voy a presentar a continuación diversos cultos de posesión de cofradías extáticas que albergan un rico sistema de clasificación de *jins*. En estos sistemas podremos apreciar también la representación de relaciones humanas y la construcción de la alteridad. De entre estas cofradías destaca la Gnawa por haber incorporado entidades africanas transportadas por los esclavos y las poblaciones del sur, y ponerlas en relación con figuras del oriente islámico. De hecho, los Gnawa han construido una especie de antropología de los *jins*, clasificándolos en función de sus características, orígenes, sexo o colores³⁰. Las fases rituales son más o menos comunes en todo Marruecos, pero presentan variantes y matices, como indica una comparación entre las principales etnografías disponibles, y resultaría erróneo establecer un canon gnawa³¹. Yo mismo he podido comprobar esta variedad al observar tres *lilas* (noches) gnawa de Tetuán, que no se correspondían con las sucesiones de fases presentadas por otros autores³². Sin embargo, sí que encontramos una serie de cohortes de genios que se van repitiendo y que ciertamente reflejan procesos históricos del Magreb.

²⁹ Este fenómeno está muy extendido y se puede observar en la mayor parte de la literatura clásica sobre el tema, que no casualmente reaparece y se difunde por nuevos medios como internet.

³⁰ Cada tipo de color de *jin* se concentra a su vez en determinadas partes del cuerpo (Boughali 1988: 227, 265).

³¹ Para esta parte he comparado las monografías de Pâques (1991), Chlyeh (1998), Hell (2002), Claisse (2003) y Kapchan (2007).

³² Existían incluso entre diversos informantes del entorno gnawa tetuaní variadas versiones y algunas personas discutían la propia legitimidad del ritual, como hacía otro maestro gnawa de la ciudad acerca de otro maestro. Por su parte, un veterano observador local de ceremonias gnawa me indicaba que los jóvenes músicos de ahora ya no sabían nada del significado del repertorio ni de los propios rituales.

La islamización es representada por el color blanco de Muley Abdelqader, que abre el ritual gnawa. Le sigue una cohorte negra, con Sidi Mimun, que encarna elementos negro-africanos. Continúa la cohorte azul de Sidi Musa (Moisés), vinculada al mar, y que un informante tetuaní relaciona con los judíos, por la presencia de Moisés. Prosigue el Bacha Hammu, encarnador de la sangre y los mataderos, y cuyos seguidores adoptan telas rojas. Sigue otra fase vinculada a los jerifes, representada con el color verde del islam. Vuelve otro grupo negro que encarna el lado salvaje, con los Ulad Gaba, los «hijos del bosque» y que son identificados con entidades del África negra y los orígenes míticos de los esclavos: Sergu, Buganga, Lando, el rey genio sudanés de la gran selva, con sus auxiliares como Juju Nama, amante de la carne cruda, Bala Bala Dima, la gran serpiente, «el matador», cuya aparición implica una muerte del poseído y su regeneración posterior (Hell 2002: 266). Y en la fase final aparecen personajes femeninos y los genios judíos.

Esta presencia final de los judíos es muy remarcable, a pesar de que los autores relativizan su importancia o destacan su progresiva desaparición de las ceremonias. En los rituales observados por Hell los genios judíos, los *sebtiiyyin* («los del sábado»), también aparecían entre los salvajes de la selva. Es significativo cómo los poseídos por los *sebtiiyyin* encarnaban los tópicos sobre los judíos, como la codicia y la usura: «puis l'Hebriu qui les conduit à se maculer le visage de cendres, à se tasser sur eux-mêmes et à compter et recompter leur menue monnaie d'un air avide et surnois » (Hell 2002: 272).

El otro tópico de la suciedad se repite en los rituales observados por Hell y Pâques. Diversos tipos de genios judíos, con nombres diferenciados, encarnan estas cualidades a través de los poseídos: el Pacha Zatu hace precipitar en las letrinas a los poseídos, que intentan ingerir los excrementos; Tagîr provoca que los poseídos hablen en hebreo y representa a un mercader judío que no trabaja y se enriquece con la usura, bebe alcohol, y cuando exige un sacrificio es preciso realizarlo en un cementerio judío y degollar al animal sin invocar el nombre de Dios (*bismillab*) (Hell 2002: 272). Cuando alguien les solicita para una sesión terapéutica lo debe hacer en sábado y de forma secreta. Los materiales rituales también se adaptan a estos genios judíos. El incienso se elabora con *basalban* y un *jawi* negro, un color históricamente identificado con los judíos en Marruecos; y para rociar a los poseídos se usa alcohol en lugar de la habitual agua de azahar (Hell 2002: 272). Esta presencia del alcohol o las prácticas coprófagas explicarían el recelo de los propios Gnawa hacia estos rituales (Chlyeh 1998: 103-104).

De hecho, estos genios judíos se vinculan a la impureza extrema (excrementos), la preparación de la plegaria con ceniza en lugar de agua, o el abuso del alcohol de higo, como se atribuye al genio Zaatut (Hell 2002: 214). Por ello, los poseídos que mantienen comportamientos impuros o desafiantes atribuyen su conducta a la posesión por parte de los *sebtiiyyin*. En uno de los casos descritos por Hell, los vecinos de Kébir, alcoholizado y con una vida disoluta, le comentan al antropólogo que los causantes de su actitud son los *jins* judíos, que entraron en la víctima mientras trabajó durante años en un matadero, recogiendo inmundicias y en contacto con sustancias impuras como la sangre (Hell 2002: 72).

Por su parte, en su etnografía de los Gnawa del sur Pâques sitúa también a los genios *sebtiiyyin* como lo más despreciado en el panteón de *jins*. Pueden intervenir

en la parte final del trance danzado (*derdeba*), para limpiar las inmundicias. El genio de las aguas sucias es denominado Za'tato³³, y se manifiesta en los poseídos a través de comportamientos impuros. El poseído encarna atributos judíos, imitando profesiones, colores y atuendos vinculados a los judíos marroquíes hasta bien entrado el siglo XX: «Le danseur qu'il possède porte autour de la tête un ruban noir (couleur de Juifs) ou un bandeau de cuir, avec des ciseaux et une aiguille, car il devient comme un cordonnier (corporation juive)» (Pâques 1991: 310).

El poseído comete actos prohibidos para el islam, como la ingestión de alcohol de higo o excrementos, y come guisados judíos como la *sajina*, el plato del *sabat* que también refería Wazzani. Pero en el ritual se procede igualmente a una domesticación de los *jins* judíos por métodos similares a los presentados en la sección del exorcismo islámico. Se intentará convertirlos para mostrar el poder del islam a través del Corán, cubriéndoles con una sábana blanca (Pâques 1991: 310).

A la luz de estos casos etnográficos es preciso reflexionar sobre el sentido de la representación menospreciable de los judíos. Los rasgos atribuidos a los judíos en este mundo no humano están en sintonía con estereotipos ampliamente difundidos entre los musulmanes de Marruecos³⁴. Pero estas imágenes tampoco son unívocas y albergan una serie de ambivalencias polisémicas que es preciso remarcar, tal y como indican otros autores, como Claisse. En Sidi 'Ali un poseído que ejecutaba el rito de los cuchillos, invocando a Si Mimun, gritaba en pleno trance a los asistentes. En boca de su genio el poseído reclamaba que la gente diera *sadaqa*³⁵ y que se rindiera a los *siyyid* (santos), ya que de lo contrario los *bani israil* se marcharían. Aquí los *bani israil* son los judíos; pero en este contexto se les atribuye un sentido positivo, al afirmar que si huían se marcharían con su baraca, provocando que los ríos se secasen y las tierras se volvieran estériles (Claisse 2003: 149). Podemos conjeturar que escenificaciones de este estilo reflejarían la progresiva huida y desaparición de la comunidad judía de Marruecos. Esta referencia, como mostraré, tiene que ver con el papel que se reconocía a los judíos como germinadores de la tierra en algunos ritos que beneficiaban a toda la sociedad magrebí. Claisse interpreta también de otro modo la aparición final de los *sebtiiyyin*, que no atribuye a la recogida de detritus, sino al momento de reparto de la comida y los dulces que han sobrado (Claisse 2003: 164).

A mi entender, los estereotipos intercomunitarios, positivos o negativos, no son sólo un indicador de las barreras grupales sino también de la existencia de ideas, escenarios o entidades no-humanas compartidas, como ya hemos visto en el caso de los santos. Así, los Gnawa también eran reclamados por los judíos, de un modo parecido a como lo hacían los musulmanes, para bendecir las casas³⁶. Claisse recoge el

³³ Transcrito por Hell como Zaatut.

³⁴ La idea de impureza proyectada en cristianos y judíos está ya documentada por los primeros etnógrafos coloniales (Michaux-Bellaire 1911: 94). En mis entrevistas a algunos ancianos marroquíes también se repetían diversas historias ejemplares que atribuían suciedad a los judíos: «cuando te ofrecen un vaso de agua, antes han puesto dentro su dedo con las uñas mugrientas».

³⁵ En los trances los asistentes ofrecen dinero y ofrendas que se distribuyen entre los músicos y los oficiantes, aunque formalmente dichos dones son destinados a los genios y santos invocados.

³⁶ Véase al respecto la «fiesta de las habas» de Tetuán, ya desaparecida. Yebbur Oddi refiere que en aquella ciudad los Gnawa sembraban habas en tierras arrendadas. Madurada la cosecha se dirigían con las habas a la zagüía de Abdelqader Jilani y los jefes de Wazzan, y en días su-

testimonio de Madame Esther, una judía que había residido en el *mellab* de Marrakech. Recuerda que durante la fiesta de la *Mimuna*, su madre hacía entrar en su casa a los Gnawa, con sus tambores, para repartir la baraca a través de comidas y dulces (Claisse 2003: 164). La *Mimuna* era la fiesta que cerraba la Pascua judía o *Pesah*, celebrada del 14 al 22 del mes *nisan*. Sería una celebración típicamente magrebí, según Zafrani, y cuyos ritos hacen referencia al contacto con la naturaleza, su renovación, la intervención de las fuerzas no humanas, o las relaciones con las otras comunidades no judías³⁷. En esa fecha se deseaba la buena fortuna y el nombre procedería de Lalla Mimuna, conocida de los musulmanes, y santa-genio en el panteón gnawa. Ello es un ejemplo más de interacciones y préstamos intercomunitarios; o de comidas, puesto que en la *Mimuna* los musulmanes también ofrecían los alimentos festivos a sus vecinos judíos (Zafrani 2000: 244). Si Mimun es el patrón gnawa de los genios, Lalla Mimuna es la que distribuye la fertilidad, la suerte y la abundancia (Zafrani 2000: 243). También era una especie de carnaval público, donde algunos hombres se travestían de mujeres, o se vestían de musulmanes, con turbante, *chechia* o chilaba, rompiendo por unas horas las fronteras de indumentaria, ya que durante siglos habían existido prohibiciones para los judíos de vestir como sus congéneres musulmanes. Los ritos que en esa fiesta tenían lugar en zonas de agua, similares a la celebración musulmana del *Ansara*, eran vistas también por los musulmanes como beneficiosas por su circulación de baraca; o incluso acogidas en terrenos de musulmanes por invitación suya a fin de recibir las libaciones judías sobre sus campos (Zafrani 2000: 246).

Estas reconfiguraciones simbólicas y pragmáticas están sometidas a procesos históricos, difíciles de reconstruir y de situar en el tiempo. Hell opinaba que la presencia de los *sebtiyyin* en el ritual gnawa como entidades transgresoras era una práctica reciente que habría aparecido a principios de siglo XX por todo el Magreb, hasta Libia (Hell 2002: 273). Ciertamente, similares descripciones fueron presentadas en aquella época por Michaux-Bellaire y Salmon (1905: 202) para referir a los Gnawa de Alcázarquivir. Los enfermos que atribuían sus males a genios judíos practicaban la posesión en sábado, vestían de judíos, se emborrachaban, tomaban la *sejina*, y en pleno trance se lanzaban a las letrinas para ingerir excrementos.

De ser cierta esta circunstancia, podríamos pensar que esta aparición coincide con el inicio de las fragmentaciones sociales coloniales y la progresiva identificación de los judíos con los europeos por parte de los musulmanes, sobre todo a partir de la Guerra de Tetuán de 1859. Y del mismo modo podríamos decir que la salida progresiva de la comunidad judía de Marruecos desde los años 1950 también habría conformado su difuminación en determinados rituales cofráticos. Kapchan observa que los «espíritus judíos» han dejado de aparecer en las ceremonias, ya sea porque quedan muy pocos judíos en Marruecos, ya sea porque estos genios son particularmente difíciles de controlar, puesto que beben vino y tratan con sustancias prohibidas (Kapchan 2007: 235).

cesivos visitaban diversas casas y repartían habas y leche transportadas en un asno. Las mujeres gnawa ofrecían una taza de leche y un cesto de habas a los dueños, mientras que los hombres permanecían en la puerta «tocando y bailando sus peculiares cánticos al son de sus timbales y castañuelas» (Yebbur Oddi 1950: 21-22). En las grandes casas de los notables les obsequiaban, a cambio, con té, buñuelos, trigo, dinero y grandes velas.

³⁷ Sobre la *Mimuna*, véase Goldberg (1978) y Cohen (2003).

Por consiguiente, los ritos se reconfiguran o desaparecen. Tampoco los sefardíes en Israel son ya poseídos por los mismos genios que en Marruecos (Bilu 1980). En realidad, sabemos poco de cómo eran las *lilas* organizadas por judíos. Algunos testimonios me las refieren en Tetuán, donde el arraigo judío era fuerte, pero me remiten sobre todo a Fez. Ironías de la historia, un local gnawa se ubica hoy en día en el antiguo *mellab* tetuaní dentro de una casa judía, en la antigua calle Pulido. Timbales y otros instrumentos se amontonan alrededor de la chimenea. Los Gnawa me aseguran que los judíos eran poseídos por sus propios genios, los hijos de Musa (Moisés), en una suerte de endogamia de la posesión. Pero eran los Gnawa quienes acudían a realizar las noches rituales. Kapchan refiere el sueño de un *ma'alem* de Marrakech que ve a un judío con el *kipab*, que le pide una *lila* dedicada a Lalla Mimuna (Kapchan 2007: 113).

CONCLUSIONES

Los casos presentados sobre ritos exorcistas y adoristas de Marruecos confirman gran parte de los modelos expuestos a partir de otros contextos geográficos. Esto es, que los rituales y la representación de no humanos en los mismos son pistas para comprender las formas de clasificación de grupos sociales y sus relaciones de poder. Ello confirma que los ritos de posesión desempeñan múltiples funciones, además de las conocidas, como la terapia, la expresión de tensiones sociales o los rituales de contra-poder. La consideración de estos materiales y de esta perspectiva muestra la importancia de incorporar otras fuentes para el estudio de las relaciones de poder intercomunitarias y las representaciones de las mismas, para legitimarlas o desafiarlas. En el caso marroquí, los escenarios rituales de la posesión indican dinámicas sociales y plasticidades, pero la gramática ritual no incorpora tantos personajes y variantes como en otros contextos. El modelo islámico de clasificación de los humanos en musulmanes, «gente del libro» (cristianos y judíos) e infieles se mantiene como marco de referencia. El esquema permanece, aunque las sociedades lo dotan de matices y adjetivos en función de contextos cambiantes: parece que durante el periodo colonial los genios judíos se van conformando como los más impuros a los ojos de ciertos contextos rituales musulmanes, en paralelo a un cambio de percepción en las relaciones intercomunitarias marroquíes. Las nuevas tecnologías de la información también pueden estar contribuyendo a estas reconfiguraciones³⁸.

Con las migraciones y los contextos transnacionales, los esquemas también se mantienen. Los migrados a Europa reproducen la gramática islámica de clasifica-

³⁸ Véase algunos ejemplos recientes de vídeos en internet que describen ataques de genios judíos y cómo protegerse de los mismos: Benchellali Menad: «Roqia contre les demons et sorcellerie juive», 12/09/2013, 5'41" (*Youtube*). Detrox 02: «Roqya Contre Les Djinns Chrétiens», 01/01/2013, 56'14" (*Youtube*). Abu Tharr: «Jewish jinn ruqya», 19/08/2013, 5'14" (*Youtube*) [consultados 07/01/2014]. Este último ofrece elementos interesantes de innovación. El *roqy*, sito en un país occidental no referido, usa el inglés cuando no recita el Corán, se protege con unos guantes de látex y esparce el agua bendecida con un botellín de limpiacristales. Al principio del vídeo, como en muchos otros, se difunde un teléfono de contacto presentando «The Ruqya Services» y el «Quran Power».

ción, y está por estudiar cómo las entidades cristianas y ateas encarnan ese «occidente» polisémico, y cómo se renuevan imágenes del judío, en un escenario en que el mundo árabe mantiene posturas anti-judías motivadas por el conflicto árabe-israelí. La metodología propuesta por trabajos como el de Rothenberg nos debería permitir el estudio de la posesión en estos espacios contemporáneos en que los humanos categorizan sus relaciones sociales esencializando a sus vecinos no humanos. Cuando un *jín* judío entra en el cuerpo de una musulmana no se está franqueando una barrera cualquiera, sino que está desafiando las barreras sexuales que marcan las fronteras entre los grupos, expresando la idea del otro amenazador (Rothenberg 2004: 94).

En su valiosa revisión de los principales modelos explicativos de la posesión, Boddy (1994) criticó abiertamente el modelo social funcionalista de Lewis en su clásico *Ecstatic Religion*, discutiendo la supuesta funcionalidad terapéutica de la posesión. En este modelo las personas poseídas parten de posiciones sociales de inferioridad o dominación y tras un uso instrumental de la posesión trascienden dichas posiciones y obtienen diversas gratificaciones psicológicas y grupales. La posesión deviene aquí un ritual instrumental que trasciende diferencias de clase o de género. Mi opinión es que Boddy tiene cierta razón en que los rituales de posesión no siempre cumplen la supuesta funcionalidad que se les supone como liberadores, o incluso como espacios de inversión de las diferencias sociales. La literatura clásica ya nos indicó que las acusaciones de brujería eran el reflejo de conflictos de parentesco, tal y como también encontramos en Marruecos, sobre todo como expresión de tensiones entre afines (Rosander 2004). Aquí he mostrado la importancia de extender este tipo de modelo al estudio de relaciones intercomunitarias. Las posesiones de humanos por *jins* no sólo son un reflejo de dichas relaciones sino que también constituyen procesos creativos de definición de estereotipos. La posesión por una entidad distinta a la del propio grupo social puede ser una advertencia contra descuidos morales, y no sólo un mecanismo de protesta y subversión sino además una representación de control social y revitalización (McIntosh 2004), remarcando, pero también trascendiendo, fronteras comunitarias a través del mundo de lo invisible.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ansari, Z. I. 1981. «Aspects of Black Muslim Theology». *Studia Islamica* 53: 137-176.
- Aouattah, A. 1993. *Ethnopsychiatrie maghrébine. Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*. París: L'Harmattan.
- Aufauvre, C. 2009. «Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc)». *Altérités* 6 (2): 93-114.
- Basset, H. 1999 [1920]. *Le culte des grottes au Maroc*. Clichy: Éditions du Jasmin.
- Ben-Ami, I. 1990. *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*. París: Maisonneuve & Larose.
- Bilu, Y. 1980. «The Moroccan Demon in Israel: The Case of "Evil Spirit Disease"». *Ethos* 8 (1): 24-39.
- Boddy, J. 1989. *Wombs & Aliens Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Boddy, J. 1994. «Spirit possession revisited: beyond instrumentality». *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.
- Boughali, M. 1988. *Sociologie des maladies mentales au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.
- Calhoun-Brown, A. 1999. «The image of God: Black theology and racial empowerment in the African American community». *Review of Religious Research* 40: 197-212.
- Caro Baroja, J. 1990 [1955]. *Estudios sabarianos*. Madrid: Júcar Universidad.
- Chlyeh, A. 1998. *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*. Casablanca: Éditions le Fennec, La Pensée Sauvage.
- Christian, W. 2012. «Images as Beings: Blood, Sweat, and Tears», en *Divine presence in Spain and Western Europe, 1500-1960*: 45-96. Budapest-Nueva York: Central European University Press.
- Claisse, P.A. 2003. *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. París: L'Harmattan.
- Claisse-Dauchy, R. y De Foucault, B. 2005. *Aspects des cultes féminins au Maroc*. París: L'Harmattan.
- Cohen, E. H. 2003. «The bitter and the sweet: a structural analysis of mimuna». *Journal of Ritual Studies* 17 (1): 90-98.
- Crapanzano, V. 1973. *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Delaney, C. 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in a Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Dialmy, A. 1999. *Jeunesse, sida et islam au Maroc*. Casablanca: Eddif.
- Drieskens, B. 2008. *Living with djinns. Understanding and dealing with the invisible in Cairo*. Londres, San Francisco, Beirut: Saqi.
- Egan, L. 1993. «Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista», *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando: homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*: 327-340. México: Colegio de México.
- Fartacek, G. 2010. *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ginn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Viena: Böhlau-Verlag.
- Gibbal, J. M. 1992. «Possession, représentation de l'autre et recherche d'identité». *Archives des sciences sociales des religions* 79 (1): 7-18.
- Giles, L. 1995. «Sociocultural Change and Spirit Possession on the Swahili Coast of East Africa». *Anthropological Quarterly* 68 (2): 89-106.
- Goldberg, H.E. 1978. «The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews». *Ethnology* 17 (1): 75-87.
- González Vázquez, A. 2010. *Mujeres de Yebala: Género, Islam y alteridades en Marruecos*. Tesis de doctorado, Universidad de Cantabria.
- Gough, K. 1958. «Cults of the dead among the Nayars». *Journal of American Folklore* 71: 446-478.
- Hammoudi, A. 1997. *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hell, B. 2002. *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. París: Flammarion.
- Hermans, P. 2007. *De wereld van de djinn. Traditionele Marokkaanse geneeswijzen*. Amsterdam: Bulaaq.
- Heusch, L. de. 1971. *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. París: Gallimard.

- Hoffer, C. 2000. *Volksgeloof en religieuze geneeswijzen onder moslims in Nederland*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Kapchan, D. 2007. *Traveling Spirit Masters: Moroccan Trance and Music in the Global Marketplace*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Kenbib, M. 1994. *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Université Mohammed V.
- Kenyon, S. M. 1995. «Zar as Modernization in Contemporary Sudan». *Anthropological Quarterly* 68 (2): 107- 120.
- Khan, N. 2006. «Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times». *Cultural Anthropology* 21 (2): 234-264.
- Khedimellah, M. 2007. «Une version de la *ruqiya* de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, imâm guérisseur en Lorraine», en Hamès, C. (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*: 386-407. París: Karthala.
- Lambek, M. 1980. «Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte». *American Ethnologist* 7 (2): 318-331.
- Larsen, K. 1998. «Spirit possession as historical narrative», en Lovell, N. (ed.), *Locality and belonging*: 125-147. Londres: Routledge.
- Leach, E. R. 1969. «Genesis as Myth. Virgin birth», in *Genesis as Myth and other Essays*: 7-23. Londres: Jonathan Cape.
- Lebling, R. 2010. *Legends of the fire spirits. Jinn and genies from Arabia to Zanzibar*. Nueva York, Londres: I.B. Tauris.
- Levy, A. 2003. «Notes on Jewish-Muslim Relationships: Revisiting the Vanishing Moroccan Jewish Community». *Cultural Anthropology* 18 (3): 365-397.
- Lewis, I. M. 1989 [1971]. *Ecstatic religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Routledge.
- Maarouf, M. 2007. *Jinn eviction as a discourse of power*. Leiden: Brill.
- Maarouf, M. 2010. «Saints and Social Justice in Morocco: An Ethnographic Case of the Mythic Court of Sidi Samharus». *Arabica* 570: 589-670.
- Mageo, J. M. 1996. «Spirit Girls and Marines: Possession and Ethnopsychiatry as Historical Discourse in Samoa». *American Ethnologist* 23 (1): 61-82.
- Mateo Dieste, J. L. 2010. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Mauchamp, E. s.f. *La sorcellerie au Maroc*. París: Dorbon-Ainé.
- McIntosh, J. 2004. «Reluctant Muslims: Embodied hegemony and moral resistance in a Giriama spirit possession complex». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (1): 91-112.
- Métraux, A. 1958. *Le vaudou haïtien*. París: Gallimard.
- Michaux-Bellaire, E. 1911. «Quelques tribus de montagnes de la région du Habt». *Archives Marocaines* 17: 1-538.
- Michaux-Bellaire, E. y Salmon, G. 1905. «El Qçar el-Kebir. Une ville de province au Maroc septentrional». *Archives Marocaines* 2: 1-221.
- Naamouni, K. 1995. *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Éditions Eddif.
- Pâques, V. 1991. *La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo: Moretti & Vitali.

- Rachik, H. 1992. *Le sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut Atlas*. Casablanca: Afrique-Orient.
- Rosander, E. E. 2004. *Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Rothenberg, C.E. 2004. *Spirits of Palestine. Gender, Society, and Stories of the Jinn*. Lanham: Lexington Books.
- Simenel, R. 2010. *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*. París: CNRS Éditions.
- Spadola, E. 2007. *The Mass Sacred in Morocco*. Tesis Doctoral, Graduate School of Arts and Sciences. Ann Arbor: Columbia University.
- Spadola, E. 2009. «Writing cures: religious and communicative authority in late modern Morocco». *Journal of North African Studies* 14 (2): 155-168.
- Spadola, E. 2014. *The Calls of Islam. Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Stoller, P. 1995. *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. Londres: Routledge.
- Swanson, G. 1960. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wallace, A. F. C. 1966. *Religion. An Anthropological View*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Westermarck, E. 1899. «The Nature of Arab Ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 29 (2-4): 252-269.
- Westermarck, E. 1968 [1926]. *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol. Nueva York: New Hyde Park.
- Yebbur Oddi, A. 1950. *Antiguos usos y costumbres de Tetuán*. Tetuán: Instituto General Franco.
- Zafrani, H. 2000. *Deux mille ans de vie juive au Maroc*. Casablanca: Eddif.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2014